أوهام الحداثة
قراءة في المشروع الأركوني

علي حرب

1 ـ دين المعنى:

أعترف بدايةً بأنني مدين للأستاذ محمد أركون بشيء مما أكتب وأنتج من معنى. فأنا أقرأ أعماله وأشتغل على نصوصه باستمرار. والحق أنني مذ اطلعتُ على أول أثر لأركون منقول إلى العربية، وكان ذلك في نهاية السبعينات، أدركت أنني إزاء مثقف إسلامي بارز يكتب بلغة حديثة ويفكر بطريقة جديدة مغايرة تخرق أسوار الممنوع وتطرق أبواب الممتنع. مذ قرأت نصه لأول مرة، شعرت أنني إزاء خطاب مختلف عن الخطابات السائدة، جديد كل الجدة إن في المصطلح والأداة أو في المنهج والرؤية أو في التوجه والرهان... منذ ذلك الحين وأنا أتابع نتاج أركون، أقرأه بشغف، وألتهم أكثر ما يكتبه، أرجع إليه وأحتج به، أَفيد من تنقيباته المثمرة وأستمتع بعروضه الرائعة.

2 ـ حق النقد

وإذا كانت مديونية المعنى تُملي عليّ الإدلاء بهذه الشهادة، فإن حق النقد يُجيز لي أن أقف من نتاج أركون موقفاً نقدياً، ولو كان المقام هو الآن مقام احتفاء وتكريم، ولو كانت المناسبة تختص بعرض الانجازات التي حققها هذا المفكر الإسلامي الكبير.فأنا إذ أنتقده، أستجيب لندائه النقدي وأكون بذلك أكثر وفاءً لمشروعه الفكري، ذلك أن

المشروع الأركوني هو في أساسه مشروع نقدي. إن الهاجس الذي يوجه أركون في مباحثه وتحليلاته هو العمل على تشكيل فكر نقدي عقلاني حر على ساحة الفكر العربي والإسلامي. من هنا لا يتوقف أركون عن مهاجمة خطابات التقليد والتدجين والحملة على مواقف التمجيد والتبجيل.

لا يعني ذلك أن النقد يقوم على التهجم أو على النفي والإقصاء. إنه ليس مجرد نقض للأقوال والطروحات أو مجرد تكذيب للآراء والنظريات. فهذا هو شأن النقد الايديولوجي عموماً: إنه يقوم على تصحيح الأخطاء وفضح الأوهام والأضاليل. أما النقد الفلسفي وأعني به هنا نقد النص، فهو بناء إمكانات جديدة للتفكير بتحليل الخطابات والاشتغال على النصوص. إنه قراءة، تأويلية أو تفكيكية، للأعمال الفكرية ثمرتها زحزحة الإشكالات أو قلب المعادلات أو إعادة بناء المفاهيم أو ابتكار أدوات معرفية جديدة للسبر والاستقصاء.

من هنا لن أقف من أركون موقف الشارح المفسر. لن ألتفت إلى أطروحاته ومقاصده، بل سأنبه إلى ما تستبعده أقواله أو تتناساه. فالمؤلف هو أجدر من يتكلم على مراده أو يعبّر عن مقاصده. بكلام آخر ليس مرادي التوقف عند منطوق الخطاب الأركوني، بل السعي إلى استنطاق بداهاته والحفر في طبقاته. فالخطاب مخاتل مخادع. إنه آلية للحَجْب واستراتيجية للسيطرة. ومن أبرز آليات الخطاب أنه يحجب ذاته وسلطته وموضوعه. فهو يحدثنا عن أشياء ليغيِّب أشياء، يعدنا بالتحرر من سواه من النصوص فيما هو يقيم سلطته ويحجب أثره. يزعزع الثقة بمرجعيات قائمة لكي يؤسس مرجعيته. يريد العودة إلى الأصل الأول فيما هو ينسخ الأصل نفسه. يدعوك إلى ممارسة حريتك في التفكير وحقك في النقد فيما هو يمارس وصايته على الحقيقة والحرية.

3 ـ خداع الكلام

هكذا فالخطاب يُلهينا أبداً عما ينبغي التفكير فيه، ويصرفنا عما يجدر بنا معرفته. فهو يحدثنا عن ملكوت السماء لكي ينسينا ممالك تُقام على الأرض، ويقول لنا: لا حَكَم إلا الله لكي يخفي سلطة القول وإرادة القائل. هذا شأن الخطاب اللاهوتي. وليست الخطابات الأخرى بمنأى عن النقد والفحص. فالخطاب الفلسفي يمارس نسيان الوجود في معرض الكلام عليه، ويزعم القبض على الحقيقة الكلية لكي يتستر على حقيقته الجزئية. وهذا هو أيضاً شأن الخطابات التي يدّعي أصحابها «نقد العقل» العربي أو الإسلامي. إنها تخدعنا بدعوتها إلى ضرورة القيام بالنقد الجذري للعقل الإسلامي أو بالتجديد الكلي للفكر العربي. فنحن إذ نصدع بأمر هذه الدعوة التي تلقى صدىً في

نفوسنا، إنما ننسى أرض العقل ومادة الفكر وجسد المفهوم، أي ننسى النص نفسه الذي لا وجود لغيره في متناول الدرس والفحص.

ولهذا فالنقد هو في حقيقته نقدٌ للنص. ولا جدوى من نقد النقد إذا لم يدخل على العقل من مدخل جديد. إنطلاقاً من هذه الحقيقة سأدخل على أركون، أي أدخل عليه من مدخل النص. والأحرى بي أن أقول: إنني أخرج عليه ولكن منه. أولاً لأنني تزوّدت منه وقاتلت بسلاحه، أو على الأقل إنني أقاتل بالسلاح نفسه، أي باستخدام نفس العدة المعرفية والأجهزة المفهومية. ثانياً لأن أركون بصفته ينتمي إلى فضاء الحداثة وما بعدها، إنما هو ناقد للعقل من منطلق النص. ولكن النص لا يتشكل دوماً كما نريد له أن يكون. إنه ليس مجرد تنصيص على المراد، وإنما له فعله وألاعيبه. إنه يتلاعب بنا في الوقت الذي نحسب أننا نستخدمه ونتلاعب به. من هنا فأنا إذ أقرأ أركون بعيني النقدية، التفت إلى ما يخفيه كلامه من بداهات ما ورائية أو ترسبات ايديولوجية أو تعاملات اسطورية سحرية. إن أركون هو حفري تفكيكي بامتياز. وأنا لا أريد أن أكون أقل منه حفراً وتفكيكاً.

4 ـ السؤال المرعب

بداية النقد مساءلة. ولهذا افتتح نقدي بإثارة سؤال مُرجأ طالما طرحه أركون على نفسه أو جُوبه به من قبل قرائه ومنتقديه أو من قبل الذين يرون اشتباهاً في كلامه. والسؤال يتعلق بالموقف من القرآن: هل يطال النقد النص القرآني أم يقتصر على الشروحات والتفاسير. هذا هو «السؤال المرعب» على ما يصفه أركون. وللوصف مشروعيته، لأن هذا السؤال المقموع يضعنا مباشرة أمام سلطة المحرَّم ورهبة المقدّس في الثقافة الإسلامية. فكيف يتعامل معه ناقد العقل الإسلامي؟ هل يصدع بأمر الوحي أم يُخضِعه لآلته النقدية التفكيكية؟

يبدو لي أن أركون يتردد في الإجابة. إنه يجيب كل مرة إجابة مختلفة تنبىء عن الحرج والخشية في مواجهة هذه المشكلة الحساسة. بل هو يلجأ إلى الحيلة والمداورة، بمعنى أنه يجيب ولا يجيب. مرةً يقول: من المستحيل عملياً في اللحظة الراهنة فتح مناقشة نقدية تاريخية أو حتى مناقشة تأويلية بخصوص القرآن (قراءة، ص 51). ومرة أخرى يذهب إلى أن مسعاه من نقده هو «فرض قراءة تاريخية للنص القرآني» (قراءة، ص 213)، ومرة ثالثة يقول: عملي يقوم على إخضاع القرآن لمحك النقد التاريخي المقارن (الثقافة الجديدة، عدد 26 / 27، 1983). ومرة رابعة يترك استخلاص الجواب لقارئه قائلاَ: أجبت سابقاً على هذا السؤال المرعب ولن أكرر هنا ما قلته في أمكنة

أخرى (إسلام، ص 23).

وفيما يخصني كقارىء ناقد، فإني لا أسأل أركون الجواب. لأن موقفه لا يُؤخذ دوماً من أجوبته. وإنما يستشف من خطابه بالذات. والخطاب الأركوني هو خطاب نقدي في توجهه، حفري تفكيكي في بنيته ونسيجه. ولهذا فإن أركون إذ يتكلم على القرآن ويستعيده، إنما يُخضِعه لمطرقته النقدية ويقرأه بعين حفرية تفكيكية، محاولاً بذلك استنطاقه عن مشروطيته وحدثيته، كاشفاً عن تاريخيته الأكثر مادية ودنيوية والأكثر يومية وعادية، بل الأكثر شيوعاً وابتذالاً (قراءة، ص 91؛ وأيضاً إسلام، ص 91).

أعرف أن هناك آليات دفاعية يلجأ إليها أركون بوعي أو بغير وعي، لكي يقطع الطريق على منتقديه أو بالأحرى على المتربصين بنقده من أصوليين وإسلامين. من هذا القبيل موافقته أدونيس على وصفه لمشروعه بأنه يقوم على «تحرير النص الأول من النص الثاني، لأن هذا الأخير حجب النص الأول» (مواقف، عدد 54)، والمقصود بالنص الأول القرآن، وبالنص الثاني ما وُضِع له من شروحات وتفاسير. وفي اعتقادي أن هذه آلية دفاعية قد تستجيب لحاجة إيمانية تقديسية عند أركون، ولكنها تتعارض مع هوى المعرفة الذي يسكنه بل يحركه. إنها حيلة لا تنطلي على من يتفحص اتجاهات الخطاب عند أركون الذي يستدرك في نفس الحديث بينه وبين أدونيس بالقول إن نقده للنص الثاني لا يعني استبعاد النص الأول من دائرة البحث والنقد. لأن أركون لا يريد أن يكون مجرد «إصلاحي» بين دعاة الاصلاح. بمعنى أن هدفه من قراءة القرآن ليس تعويم المعنى ولا إعادة الاعتبار إلى «الظاهرة المعجزة» التي يمثلها الوحي القرآني، وإنما هدفه تفكيك المعنى بالبحث عن أصوله أو تبيان كيفية إنتاجه. ومثل هذا العمل التفكيكي هو تصديع للمعنى أكثر مما هو رأب له، إذا أردنا أن نعرف معنى التفكيك. ولهذا لا أرى وجهاً للمقارنة بين أركون ولوثر على ما يفعل هاشم صالح. إن قراءة المشروع الأركوني قراءة إصلاحية «لوثرية» هو خداع للذات ووقوع في الأفخاخ التي ينصبها ناقد النص القرآني لقرائه.

5 ـ النقد القرآني:

لا ينبغي لقارىء أركون أن يعتدّ بتصريحاته عن القرآن، بل عليه أن ينتبه إلى تفكيكاته. وأركون هو أكبر مفكك للنص القرآني وللعقل اللاهوتي الذي جسّده أو انبنى عليه. إنه يوظف ترسانة معرفية ومنهجية هائلة ضد تراث طويل من التفسير يقوم على التعامل مع القرآن بوعي ديني يتجاوز التاريخ ويعلو عليه (قراءة، ص 211). ومعنى ذلك أن أركون يوظف تفكيكاته ضد المنطق اللاهوتي للقرآن، ولا أقول ضد القرآن بالتحديد، ذلك أن

النص، أي نص، هو في النهاية متعدد الخطوط والمساحات والطبقات. وهذا ينطبق على القرآني بامتياز. ففيه المتعالي والتاريخي، واللاهوت والناسوت، والقدسي والدنيوي.

من هنا فإن كلام أركون على الحجب الذي يمارسه النص الثاني على النص الأول هو كلام مخادع مراوغ(*). ذلك أن هاجس أركون الأصلي هو تفكيك النص القرآني لتعرية آلياته في الحجب والتحوير والتحويل.. هاجسه هو «خرق الممنوعات وانتهاك المحرمات» التي سادت فيما مضى وتسود اليوم، والتي «أقصت كل الأسئلة التي كانت قد طرحت في المرحلة الأولية والبدائية للإسلام، ثم سُكّرت وأغلق عليها» (قراءة، ص 31). هذا ما يقوله أركون حرفياً. وإذا أردنا أن نعرف مرة أخرى معنى ما يُقال، فمطمح أركون هو نبش تلك الأسئلة والاعتراضات والمواقف التي جرى قمعها أو طمسها في عهد النبوة. وفي هذا إعادة اعتبار للذين أسكتهم خطاب الوحي من المشككين والمنكرين.

ولا مراء أن عمل أركون ينطوي على نزع هالة القداسة عن ظاهرة الوحي والنبوءة. ومن هنا أرى مدى التلاعب الذي يلجأ إليه أركون، مرة أخرى، في موقفه من مشكلة القداسة. يقول مفكك القرآن: «إن الدراسة العلمية للمقدَّس لا تعني الانتقاص منه أو المس به. وإنما تعني فهماً أفضل لكل تجلياته وتحولاته، وتحذيراً لبعض الفئات أو بعض الأشخاص من التلاعب به لمصالح شخصية أو سلطوية. ويمكنني أن أقول بأن المقدَّس الذي نعيش عليه أو معه اليوم لا علاقة له بالمقدس الذي كان للعرب في الكعبة قبل الإسلام ولا حتى بالمقدس الذي كان سائداً أيام النبي» (مواقف 59 /60، ص 20). هذا الكلام هو في منتهى التضليل. ذلك أن وظيفة التقديس هي تأسيس سلطة على البشر والعمل في الوقت نفسه على تقنيعها وإخفائها. هذا هو مآل قول القائل: لا حَكَم إلا الله، إنه تمويه سلطة الواحد على الآخر بردها إلى الغائب. وهذا ما فعله المسلمون الأوائل. ألم يستثمروا المجال الغَيْبي والقدسي «للوصول إلى سدة السلطة» على ما يتساءل أركون في موضع آخر (إسلام، ص 23)؟ ولا يخفى أن ناقد العقل الإسلامي الذي يرعبه كشف الأوراق يجيب في مورد السؤال. إنه يقول لنا: هذا ما حصل في زمن التأسيس: لقد استُثمرت ظاهرة الوحي لتقويض سلطة وإقامة أُخرى مكانها، ووُظِف خطاب التعالي للإعلاء من شأن أناس والخفض من شأن آخرين. بالطبع ليس هذا ما يقوله أركون بحرفيته. ولكن هذا معنى تساؤله ومآل قوله.

(*) استعمل هذه المفردة بمعنى ابستمولوجي لا أخلاقي. فكل خطاب يراوغ ويخاتل.

6 ـ التقديس حجاب

لا أريد أن أضع أركون في خانة الماديين والواقعيين والعلمويين الذين يشككون بمصداقية الخطاب النبوي أو ينقضون ظاهرة الوحي الإلهي أمثال صادق جلال العظم ونصر حامد أبو زيد. لا ريب أن أركون هو دهري دنيوي في مفهومه للوحي وفي منهج تحليله للخطاب النبوي. ولا حاجة إلى تكرار القول في هذا الخصوص. ومع ذلك فإن أركون يختلف تمام الاختلاف عن مواقف الذين يتعاملون مع النص القرآني بطريقة تبسيطية أحادية تقوم على نفيه واستبعاده. فإن هؤلاء يرشقون القلعة القرآنية الحصينة بحجارة ترتد عليهم. أما أركون فإنه يحاول، متسلحاً بمنهجيته ذات القدرة الهائلة على الحفر والسَّبْر، أن يلج إلى القلعة لكي يقوم بتلغيمها أو تفكيكها من الداخل. فهو يملك مفاتيح معرفية تتيح له أن يعرف خارطة القلعة وأن يكشف عن مخابئها السرية. ولهذا فإن محاولته هي الأكثر خطورة وأهمية، أعني بذلك أنها الأكثر فاعليةً ومردودية على الصعيد المعرفي، إذ هي تسهم في تجديد المعرفة بالإسلام ونصوصه، وقد تسهم في تغيير شروط المعرفة ذاتها.

ولهذا فإني أخالف أركون أو بالأصح أخلص لما لا يخلص إليه أو لما لا يريد الخلوص إليه، وهو أن نزع هالة القداسة عن النص القرآني لا يقلّل من أهمية هذا النص، بل بالعكس يُعيد للحدث القرآني اعتباره. إذ التقديس حجاب يحجب كينونة الشيء. والقرآن هو نص «محجوب بتقديسه ذاته»، تماماً كما يقرأ أدونيس ظاهرة التقديس في كتابه: النص القرآني وآفاق الكتابة (ص 40). هكذا للمسألة وجهها الآخر. أعني أن تعرية آليات التقديس والتعالي ليست انتقاصاً من النص القرآني، بل هي بالعكس استعادة للمنسي واستقصاء للكائن.

هذا ما يرمي إليه النقد التفكيكي. إنه يزيل الركام عن الحدث ويكشف الغطاء عن المحجوب. ولهذا فهو يشكل اعترافاً بكينونة النص. ومعنى الاعتراف هنا أن النص القرآني لا يُحيل إلى حقيقة متعالية أو إلى واقع تاريخي معين بقدر ما هو خطاب يخلق حقيقته ويولد أثره ومفاعيله. لا شك أن أركون يتحدث عن الأبعاد الأنطولوجية للنص القرآني، ذلك أن هذا النص ينطوي على قراءة للوجود ويقدّم شكلاً من أشكال التعامل مع الحقيقة. ولكن الخطاب الانطولوجي عامةً يحجب ذاته ويتناسى حقيقته، أعني يتناسى وقائعيته الخطابية. من هنا ضرورة تشكيل انطولوجيا تختص بالنصوص ننتقل معها من نص الحقيقة إلى حقيقة النص ومن خطاب الكينونة إلى كينونة الخطاب. فالنص، أي نص، هو خطاب يفرض وجوده على قرائه، بصرف النظر عن الوقائع

التاريخية التي يحيل إليها، إذ هو يحثهم دوماً على قراءته واستكشافه لفهم ما هو راهن أو استشراف ما هو كائن. وهذه الامكانية هي التي تسبغ على النص أهميته وجدارته. طبعاً هذا هو شأن أمهات النصوص وجلال الأعمال والآثار، أكانت نبوية أم شعرية أم فلسفية. إنها تشغلنا بقدر ما تحملنا على الاشتغال عليها واستنطاقها عن أبعادها ومراميها.

هذا هو الجواب الذي يخشى أركون من الوصول إليه: إن تفكيك النص القرآني معناه اعتراف بكينونته كتشكيل خطابي يملك وقائعيته ويولد حقيقته. وحده مثل هذا الجواب يجعلنا نتجاوز الثنائيات القديمة في تقييم النصوص النبوية، أعني ثنائيات الإيمان والهرطقة، أو الصدق والكذب، أو القدسي والدنيوي، أو المعقول والأسطوري... من هنا مأزق أركون في قراءته للقرآن: إنه يريد القيام بتعرية أركيولوجية لزمن الوحي والتأسيس للكشف عما مارسه من حجب وتمويه على الأشياء والأحداث والأفكار والاشخاص. ومع ذلك فهو لا يريد النيل من سلطة المقدس. طبعاً إن تمزيق الحُجُب يصدم ويزلزل، يجرح ويفاجيء. ولا مهرب من ذلك إذا أردنا إنتاج معرفة جديدة حيّة. فكيف إذا كان شعارنا هو تنشيط الفكر النقدي الحر بتسليط الضوء على هذه القارة التي ماتزال مجهولة، أعني بها المنطقة الخارجة أو الممتنعة على التفكير بسبب هالات التقديس وأردية التعالي. هل نخشى الاعتراف بدهريتنا؟ لا أريد الاستنجاد بالحديث النبوي القائل: لا تسبّوا الدهر فإن الله هو الدهر، ولكني أقول: كلنا دهريون، مع فارق أن بعضنا يجحد دهريته ويتستر على دنيويته باسم المتعالي وتحت راية المقدس.

7 ـ العرض والانتاج

ما الذي ينجزه أركون في كتبه وتآليفه؟ إذا جاز لي استخدام تعابير اقتصادية كالانتاج والعرض والاستهلاك، بإمكاني القول إن أركون هو عارض مستهلك بقدر ما هو صانع منتج. إنه يعرض أفكاراً ويُنتج أخرى. والعلاقة بين العرض والانتاج هي علاقة عكسية لا طردية، بمعنى أنه بمقدار ما يطغى العرض يخف الانتاج، وبقدر ما يخف العرض يزداد الخلق والابتكار.

والحال فإن الذي يقرأ أعمال أركون، خصوصاً الأولى منها، يجد معرضاً لمنتوجات الفكر الحديث والمعاصر بمختلف مجالاته واتجاهاته. فلا نتاج جديداً إلا ويكون أركون السباق إلى عرضه واستخدامه. ولا يضاهيه في هذا المجال إلا مطاع صفدي مع اختلافهما في الاسلوب والتوجه والرهان. كلاهما يتلقف ما تصدره دور النشر من نتاج معرفي. كلاهما يعرض لنا في مباحثه ومؤلفاته آخر مبتكرات العقل الغربي. ولهذا بوسع

الذي يقرأ أركون أن يطلع على عروض دقيقة لمختلف مفاتيح المعرفة في كل الميادين والحقول، مثل اللامفكر فيه، أو نظام الفكر، أو القطيعة الابستمولوجية، أو المخيال الاجتماعي، أو رأس المال الرمزي، أو نظام الإيمان، أو الحقيقة الاجتماعية... ولو أخذنا على سبيل المثال مصطلح «اللامفكر فيه» أو «ما يستحيل التفكير فيه»، والذي أدثر تسميته الممتنع عن التفكير، نجد أن أركون قلّما كتب دراسة أو عالج موضوعاً، من غير التعريف بهذا المفهوم أو الإشارة إلى أهميته القصوى، فضلاً عن الشروحات المتكررة التي يضعها له هاشم صالح في هوامش النص الأركوني، وهذا شأن معظم المفاهيم. والواقع أن أركون ومترجمه لا يملاّن من تكرار العروض والشروحات لنفس المصطلحات والأجهزة المفهومية. بل إننا نجد أحياناً لوائح كاملة بالحقول المعرفية المستكشفة وبالمفاهيم الشغالة في كل حقل منها، وهي لوائح تتكرر وتُستعاد في غير موضع من أعمال أركون، مما يجعل هذه الأعمال ترتدي طابع الترويج المعرفي المضر بالمعرفة نفسها (إسلام، صفحة 40؛ وأيضاً تاريخية، ص 24).

لا شك أننا نقف على عروض جيدة عند أركون لكشوفات الفكر الحديث والمعاصر. فالرجل ليس مجرد عارض. وإنما هو مفكر تكمن أهميته في الإمكانات الفكرية التي يتيحها أو يوظفها أكثر مما تكمن في المعارف التي يستعرضها أو في النتائج التي يستخرجها. فما يعرضه من نتاج الغير يأتي في معرض تنقيباته في المجال الثقافي العربي والإسلامي. إنه يحشد كل هذه الترسانة المعرفية لكي يستثمرها في مشروعه النقدي للعقل الإسلامي، سواء بتفكيك الأنظمة التيولوجية أو كسر السياجات العقائدية أو تعرية آليات الأسطرة والأدلجة والتقديس... فما هي ثمرة النقد؟ وما هي حصيلة التعرية؟

8 ـ التعرية الاركيولوجية

يصرح أركون مراراً وتكراراً بأنه يستعمل أمضى الأسلحة الفكرية وأكثرها فاعلية. أولاً لأنه يستخدم أحدث الأدوات المنهجية والتقنيات العقلية؛ ثانياً لأنه لا يعتمد على منهجية واحدة، بل يتبنى استراتيجية منهجية «تداخلية متعددة الاختصاصات»، مستفيداً من كل الانجازات المعرفية التي تحققت في العقود الأخيرة، وهي فترة شهدت فيها الفلسفة وعلوم الإنسان «طفرة» أدت إلى تغيير خارطة الفكر وقلب الرؤية إلى العالم.

وهو يعتمد بشكل خاص على المنهجية الحفرية الأركيولوجية. ولا شك أن لهذه

المنهجية ميزتها قياساً، مثلاً، على المنهجية الابستمولوجية الباشلاردية(**) التي يعتمدها محمد عابد الجابري. ففي المنهجية الأخيرة يُقيّم النتاج المعرفي على أساس الفصل الحاسم بين الخطأ والصواب، أو بين العلمي والخرافي، أو بين المعقول واللامعقول... أما المنهجية الحفرية فإنها تتعدى هذا المستوى للبحث عن آليات الخطاب في تشكيل المعنى أو عن ألاعيبه في إنتاج الحقيقة. بحسب منهجية الجابري ثمة أنظمة معرفية عقلانية وأخرى غير عقلانية، ثمة خطابات تتسم بالمعقولية وأخرى تفتقر إلى المعقولية، ثمة فِرق ومذاهب تمثل أهل العقل وأخرى تمثل أهل النقل واللاعقل. من هنا يُدرِج الجابري أهل التصوف والتشيع في خانة الغنوص والأسطورة والخيمياء وسواها من مظاهر اللامعقول. في المنهجية الحفرية التي يتبعها أركون تجري الأمور بصورة مختلفة. إذ هنا يمكن أن نضع السنة والشيعة على قدم المساواة، ذلك أن التحليل الحفري يبين أن الفرقتين، بالرغم مما بينهما من تضاد عقائدي أو فقهي، تستخدمان في خطاباتهما نفس المبادىء والقواعد والآليات، بمعنى أننا نجد عندهما نفس النظام المعرفي، ونفس العقلية الدوغماتية ونفس المفهوم الأحادي للحقيقة، ونفس استراتيجية الرفض التي تبديها كل فرقة إزاء الأخرى (تاريخية، ص 150). هذه هي ميزة المنهجية الحفرية. بها نتجاوز منطوق الخطاب للبحث عن مضمراته والكشف عن آليات اشتغاله. ولهذا فإن هذه المنهجية تفتح آفاقاً جديدة أمام التفكير وتقدم أدوات مفهومية تتيح قراءة ما لم يُقرأ في النصوص.

ومع ذلك فإن أركون لا يتابع حفرياته حتى النهاية. فهو يقرأ نصوصاً بعين حفرية، بينما يقرأ نصوصاً أخرى بعين ابستمولوجية. من هذا القبيل قراءته للتراث الصوفي والإشراقي. إنه يستبعد هذا التراث من دائرة العقل والتفلسف. ذلك أن(أركون، كناقد للعقل، يميز على نحو حاسم بين العقل واللاعقل على طريقة ديكارت، معتبراً أن اللاعقل هو نقيض العقل. وهذا ما لا يُسلم به النقد المعاصر الذي يبيّن أن لا خطاب من دون استراتيجية عقلية ظاهرة أو باطنة، ولا نص من دون شكل من أشكال العقلانية أياً كان منطوقه اللاعقلاني. ولهذا فأنا لا آخذ مثلاً بما يقوله ابن عربي عن خطابه. فالنص اللامعقول في منطوقه قد يتكشف عند الحفر والتنقيب عن عقلانية واسعة من حيث بنيته وأجهزته المفهومية. ولو أخذنا صدر الدين الشيرازي، مثالاً آخر، نجد في خطابه انصهاراً لمختلف أنواع العقلانية، المشائية والإشراقية والعرفانية فضلاً عن النبوية. فهل

(**) نسبة إلى غاستون باشلار مؤسس الابستمولوجيا.

نستبعده من دائرة التفكير الفلسفي؟ تقديري أن أركون لم يطلع على «الحكمة المتعالية» الكتاب الأبرز عند الشيرازي. أعرف أنه يعترض على كلامي بقوله إن الموقف الفلسفي يختلف عن الموقف الصوفي والإشراقي من حيث كونه موقفاً نقدياً وبرهاناً عقلانياً. ولكن ما العقل وما العقلانية؟ من الذي يفكر ويعقل ويشرع؟ أليس الموقف العقلاني نوعاً من الوهم مؤداه تطابق العقل والواقع؟ إننا نعرف اليوم أن الحديث عن ذات عاقلة تتصور العالم وتقبض عليه هو موضع للمسألة والنقد. فالأنا أفكر هذه المقولة لم تعد بداهة من البداهات. وها إن فيلسوفاً كفوكو يعتبر أن التفكير فعل يشبه رمي النرد. حقاً إن المرء يتساءل: من يفكر في النهاية؟ أو بمعنى أدق، ما هو هذا الشيء الذي يفكر؟ أياً يكن إن الفلسفة هي انفتاح على العالم وقراءة للتجارب. قد تكون التجارب باطنية عرفانية. لا يهم ذلك. وإنما المهم أن تصاغ بلغة مفهومية تكشف عن علاقة بالوجود والحقيقة. لا يهم الموقف الذي نصرح به. وإنما المهم قدرتنا على الخلق والابتكار. فما هي المفاهيم التي يبتكرها أركون وما هي الحقول التي يفتتحها في قراءته للفكر الإسلامي؟

9 ـ الإبداع في التطبيق

يحار قارىء أركون إذا أراد أن يقيّم نتاجه الفكري. فما الجديد الذي أتى به؟ ما الأصيل المبتكر عنده؟ ما الذي يُؤْثَر عنه بعد كل هذه المؤلفات والكتابات؟ لمعالجة مثل هذه الأسئلة سأقيم مقابلة بين أعمال أركون وأعمال فكرية أخرى، حديثة أو قديمة، ولّدت مفاعيلها وتركت أصداءها وأثبتت جدراتها، أعني عالميتها، كنصوص هامة مميزة فريدة مدهشة أو رائعة. فلنقارنه بميشال فوكو صاحب المنهج الحفري. نحن نعرف أن فوكو افتتح مجالاً جديداً للبحث، وابتكر أدوات مفهومية جديدة، واستخدم طريقة جديدة في التفكير غيرت رؤيتنا للكائن والحقيقة، للذات والمعرفة، للمؤلف والنص... فبعد فوكو بتنا نقرأ العالم والنصوص على غير ما كنا نقرأه من قبل. باختصار لقد بنى الرجل عالماً مفهومياً جديداً وقدّم عدة معرفية ذات فاعلية قصوى في الكشف والاستقصاء. لنأخذ نموذجاً آخر هو عالم الاجتماع بيار بورديو: لقد ابتكر هذا العالم مفهوماً جديداً في قراءته للظاهرة الاجتماعية هو مفهوم «الرأسمال الرمزي» الذي طالما عرّف به أركون واستخدمه في تحليلاته. وأخيراً لنأخذ نموذجاً من تاريخ الإسلام. وليكن العلامة ابن خلدون. من المعلوم أن هذا المفكر افتتح مجالاً للبحث هو علم العمران، وابتكر مصطلحات للفهم ماتزال تحتفظ بأهميتها الاجرائية في شرح الظواهر الاجتماعية، أجدرها بالذكر مفهوم العصبية.

في المقابل ما الذي ابتكره أركون؟ لا يتوقف ناقد العقل الإسلامي في كل مقالة له، إذا لم أقل في كل صفحة، عن الدعوة إلى الإفادة من فتوحات الحداثة الفكرية وإلى اعتماد المنهجيات الجديدة في إعادة قراءة القرآن أو في إعادة كتابة تاريخ الإسلام. هكذا هو يقف موقف الداعية إلى فتح ورشات جديدة للبحث أو إلى تقديم إمكانيات جديدة للتطور والتغير أو إلى تجديد الفكر الإسلامي من الأساس. إنه لا يملّ من القول بأن هدفه هو شق الطريق واقتراح برامج للعمل. لنقرأ هذه الفقرة: «ينبغي علينا إعادة تشكيل علم الربوبية، وعلم تيولوجيا الوحي، وعلم تيولوجيا التاريخ، وتيولوجيا الأخلاق وفلسفة القانون، الخ... ولكي ننجز كل هذا العمل بشكل مرضٍ يلزمنا أولاً تشكيل علم ألسنيات حديثة للغة العربية وتشكيل نظرية متماسكة للتأويل، وتشكيل علم سيميائيات الخطاب الديني، ثم تشكيل نظرية للرمز وانتروبولوجيا سياسية مع نظرية متكاملة عن المشروعية العليا، والسلطات التنفيذية والديالكتيك الذي يربط بينهما. كل هذا يلزمنا وكل هذا لايزال ينقصنا في الساحة الإسلامية وفي الساحة العربية. وهذا يشكل، بحد ذاته، برنامجاً ضخماً لمن يريد أن يعيد التفكير في الإسلامي بالمعنى الجذري الاستراتيجي للكلمة» (إسلام، ص 185). إنها فقرة نموذجية في دلالتها على العمل الذي ينجزه أركون، فالأمر لا يعدو كونه مجرد خطط للبحث أو برامج مقترحة هي عبارة عن لوائح بالعلوم التي ينبغي تشكيلها، بالطبع على غرار العلوم التي تشكلت في الغرب.

معنى ذلك أننا مازلنا في البداية. فلا ميادين جديدة للبحث ولا أدوات مفهومية مستحدثة ولا مناهج مغايرة في التفكير. بل إن أركون يستخدم مناهج وأدوات جاهزة في تحليله لتاريخ الإسلام. مثله بذلك مثل المهندس الذي يستخدم علوم الغرب في إشادة الأبنية والعمارات، ولكنه لا يبتكر طرزاً جديدة. نعم إنه يبني أبنية حديثة مكان القديمة، ولكنه لا ينتج المعرفة التي بها يكون البناء. بكلام أصرح إنه لا يبتكر مفاهيم بقدر ما يوظف المفاهيم المبتكرة في نقده للمعرفة الإسلامية وأصولها.

ولمزيد من الوضوح أضرب الشواهد. لنأخذ قول أركون: إن الخطاب القرآني يمارس آلياته في تحوير الأحداث التاريخية وطمسها بخلع رداء القداسة عليها. رأيي لا مقولة جديدة هنا. جلّ ما في الأمر أن أركون يوظف نتائج التحليل الأركيولوجي الذي يكشف لنا عن آليات الخطاب وألاعيبه. إذن هو يحفر بأدوات غيره. قد يُعترض عليّ بالقول: إن الأدوات هي في الأصل للحفر والتنقيب، فما العيب في استخدامها؟ جوابي هو أن نعيد النظر في مفهوم «الحفر» ذاته. إذ هو مجاز لا يخلو من خداع. فهو يقول لنا

أن مثل المفكر في بحثه وتحليله مثل من يحفر في الأرض، لا بد له من أدوات للحفر والتنقيب. بيد أن المفكر، إذ يبحث وينقب، إذ يشتغل على مواده وموضوعاته، إنما يبتكر أدواته ويجترح مفهوماته.

شاهد آخر. لنعد إلى الحديث الذي جرى بين أدونيس ومحمد أركون. لقد وصف أدونيس مشروع أركون بقوله: إنه يقوم على تحرير القرآن من التفاسير والشروحات التي أسرته ومارست حجبها عليه. فكانت ردة فعل أركون قوله بأن وصف أدونيس هزّ مشاعره لأنه أدرك بوصفه شاعراً ما يقصده أركون بشعوره الإسلامي. أما أنا فإنني أرى في قول أركون خداعاً مركباً. أولاً لأن وصف أدونيس هو قراءة لمشروع أركون، والقراءة تتباين عمات تقرأه؛ ثانياً لأن القارىء لا يقرأ مقاصد المؤلف بقدر ما يُعيد إنتاج النص المقروء؛ ثالثاً لأن النص القرآني يمارس حجبه، شأنه شأن أي نص كما يبيّن أركون نفسه؛ رابعاً لأن كل خطاب يَؤُول إلى نسخ ما قبله من الخطابات الواقعة في بابه ومجاله، خصوصاً إذا كان الخطاب خطاب شرح وتفسير. فالتفسير يقوم مقام الأصل لا محالة، لأن لكل نص وقائعيته كما يبيّن نقد الخطاب. إذن ليست المسألة مسألة شروح تحجب النص الأول التأسيسي. بل ثمة حجْب أو نسخ تمارسه النصوص بعضها إزاء بعض. وهذا ما يفعله النص الأول بامتياز، إذ هو يعمل على حذف كل النصوص السابقة له. طبعاً، أنا لا أناقش أركون في انتمائه الإسلامي إلى النص الأول، ولا أجادله في حقه في أن يدافع عن الظاهرة المعجزة التي ابتعد عنها المسلمون مع أنها لم تزل حية فعالة خلاقة على حد تعبيره (مواقف 54، ص 5). فهذا خياره العقائدي وانتماؤه الثقافي. ولكنني أطالبه، بوصفه مفكراً يشتغل على الخطاب الإسلامي، أن يقدِّم لي مفهوماً يصلح ليس فقط لقراءة العلاقة بين القرآن وتفاسيره، بل لقراءة العلاقة بين الفرع والأصل عموماً، بل بين كل نص وكل نص. بكلام آخر، أطالبه بصياغة تجربته النقدية صياغة مفهومية جديدة يتجاوز بها خصوصيته الثقافية إلى ممارسة عالميته الفكرية.

مع ذلك لا أقول بأن عمل أركون لا أهمية له. صحيح أنه يحفر بأدوات غيره. ولكنه يبدع في توظيف الأدوات المفهومية التي يطبقها على المجال الذي افتتحه والذي سماه «الإسلاميات التطبيقية». فهو يفتح ملفاتٍ قد أحكِم إغلاقها، ويحرث في حقل كان يُمنع الحرث فيه، ويدخل إلى مناطق كانت مستبعدة من دائرة الفكر. على الأقل إنه يقوم بتصديع سقوف رمزية أو هدم قلاع تيولوجية من الكلام أو فرط أنظمة معرفية فقدت فاعليتها، بل هو يحفر أحياناً بأسئلته الخطيرة ألغاماً مفهومية في أرض العقل الإسلامي.

من هنا إن لكلامه جدته وأصالته، وله أهميته وروعته. فأركون هو في النهاية صاحب نص، أعني أن خطابه يفرض نفسه على قارئه. والحق أنني مع مخالفتي لأركون وبالرغم من قراءتي له بعين نقدية تفكيكية، أراني معجباً بما يكتبه. فلنصه سره وقوته، وله أثره وصداه عندي. وهذا ما يعزز مقولتي بأن أهمية النص لا تكمن في ما يقدمه من طروحات وأفكار، ولا في ما يحاوله إثباته أو البرهنة عليه، بل تكمن في الدرجة الأولى في كونه يدعوك إلى قراءته لكي تفكر انطلاقاً منه وبالاشتغال عليه بصورة منفتحة وبطريقة مغايرة.

10 ـ لاهوتية العقل

يُعد أركون من نُقاد العقل كما هو معروف وعلى ما يُعرِّف مشروعه. ونقد العقل شكّل نقلةً بالنسبة إلى النقد الايديولوجي الذي كان سائداً من قبل على ساحة الفكر العربي. ولا حاجة إلى التكرار بأن نقد العقل لا يهتم بفحص المعارف بقدر ما يهتم بالكشف عن إمكان التفكير وأدوات المعرفة وبنية الفهم... ولا شك أن أضخم المحاولات النقدية للعقل كانت محاولة كنط في «نقد العقل المحض». وكل نقاد العقل الذين أتوا بعده لفحص العقل من منظار متعالٍ أو قَبْلي محض هم عالة عليه أو شرّاح له أو هم على الأقل كنطيون جُدد. أما المحاولات الهامة في هذا الخصوص فهي التي دخل أصحابها على العقل من مناطق جديدة. والدخول على العقل من مدخل الخطاب، الذي غدا ميداناً معرفياً مستقلاً، هو أهم المحاولات النقدية بدءاً من نيتشه. ولا أظن أن ناقداً للعقل يأتي اليوم بجديد إذا لم يأخذ هذه الحقيقة بعين الاعتبار، وهي أنه لا مجال بَعْدُ للكلام على العقل بإغفال دور الخطاب أو طمس فاعليته في إنتاج المعنى وفي تشكيل الحقيقة. إن إغفال مثل هذا الدور هو، في الحقيقة، تعامل مع العقل من منظار ماورائي لاهوتي.

وهذا هو المنزلق الذي ينزلق إليه نُقاد العقل العربي أو الإسلامي أو حتى الغربي. فهم يستخدمون مفردة «العقل» على نحو يُحيل إلى كيان ماورائي أو إلى بنية شكلية ثابتة وكلية على ناقد العقل استخراجها بعد فحص المعارف وتحليل أنظمتها. هذا ما يفعله الجابري في «نقد العقل العربي». إنه يفترض وجود بنية عقلية ميتافيزيقية تختصّ بالعقل العربي، هي التي تشكل أساس اكتساب المعارف وتتحكم بكل ميادين الانتاج الثقافي ومظاهره. وهذا ما يحاوله أركون نفسه. إنه يعتبر أن هناك عقلاً إسلامياً له قواعده وآلياته الخاصة التي يمكن استكشافها بفحص أسس المعارف الإسلامية ونقد أصولها.

وهذا مزعم لاهوتي يُلغي الفروقات بين التجارب والأعمال والميادين والنصوص

باسم وحدانية العقل العربي أو الإسلامي. ولهذا ينبغي إخضاع مثل هذا الزعم للفحص انطلاقاً من هذا الميدان المعرفي الذي يحول الخطابات إلى موضوع للدرس والذي أُوثر تسميته «نقد النص». لا أنكر أن أركون ينتقد العقل الإسلام مستفيداً من كل الكشوفات الاركيولوجية التي تحققت في ميدان الخطاب، كما أعرف من جهة ثانية أن أركون آثر استعمال تعبير «العقل الإسلامي» بدلاً من العقل العربي، لأنه أراد نقد الطريقة اللاهوتية التي يشتغل بها هذا العقل بصفته ينطلق من معطيات الوحي أو من «الوحي المعطى» على حد تعبيره أيضاً. ومع ذلك فإن أركون لا ينجو من المطب اللاهوتي في استعماله لمصطلح العقل الإسلامي. إن هذا المصطلح ليس بداهة، بل هو تسمية تنطوي على تأليه للمسمّى بقدر ما تتحدث عن وجود عقل إسلامي أحادي ثابت يتعالى على العلوم والاعلام وعلى اللغات والعصور. بذلك يفصل أركون، من حيث لا يريد أو لا يحتسب، بين الرؤية والعبارة، بين المعنى ونسق العلامات، بين الفكر ونظام الخطاب.

هذا هو المأزق الذي يؤُول إليه استعمال مصطلح «العقل الإسلامي»: انتزاع المفهوم من شروطه وفصل النشاط الفكري عن أرضه ومادته. ولهذا فأنا لا أنطلق من العقل الغائب المفارق، بل أنطلق من النص الذي هو في متناول النقد. وعندها لا يعود هناك مجال لإقامة تصنيفات حاسمة للعقول والعصور، بل تُرى الأشياء في اختلاطها وتداخلها. لا يوجد في النهاية عقل إسلامي أو شرقي أو غربي. هناك نصوص وخطابات أو قوى ومؤسسات أو أبنية وتشكيلات. بكلام آخر إن العقول هي افتراضات مجردة لا توجد إلا في الأذهان. أما في الأعيان فلا يوجد سوى خطابات لا تنفك تتوالد وتتكاثر.

إذن نحن لسنا إزاء عقول بل إزاء نصوص نشتغل عليها ونعيد اكتشافها. والنص ليس ذا بُعد واحد، ليس مجرد أداة للمفهوم أو ناقل للفكرة أو مرآة للمعنى، وإنما هو تشكيل خطابي له ألف سطح وسطح ويُقرأ على غير وجه ووجه. إنه عالم دلالي تلتبس فيه المعاني وتتعارض المفاهيم. قد يكون النص عرفانياً في منطوقه عقلانياً في بنيته. وقد ينتمي إلى العصر الوسيط في جانب وينتمي إلى العصر الحديث في جانب آخر. شاهدي على ذلك أنني أقرأ ابن عربي، فأجده قبل ديكارت في موقفه من المعرفة، ولكنني أجده أحدث من ديكارت بل أضعه في صف رولان بارت في مفهومه للنص وللمعنى. كذلك إنني أجد ابن سينا أقرب إلى ديكارت من فيكتور كوزان أو من هنري برغسون أو من الأصولي المعاصر. بل هو في بعض النواحي أقرب إلى هيدغر منه إلى

ديكارت، خصوصاً في تحليله للعلاقة بين الماهية والوجود. ولاشك عندي أن ابن خلدون الأشعري كان في تحليله للسلطة والدولة والمجتمع أكثر مفهومية من ماركس نفسه على الرغم من ماديته وتاريخيته. وأخيراً هل نعدّ ابن رشد ممثلاً للعقل الإسلامي أم للعقل الفلسفي؟ برأيي لا هذا ولا ذاك. إنه كان يمثل شكلاً من أشكال العقلانية. وعقلانيته ليست هي عقلانية القرون الوسطى، بدليل أن أعماله ألهمت رواد الحداثة العقلية في أوروبا. كل هذه شواهد على أن النصوص هي أغنى وأكثر تعقيداً من أن تختزل وتصنف بحسب العصور والفضاءات العقلية أو الأنظمة المعرفية.

كل نص يشهد في النهاية بتشكيله ووقائعيته على اختلافه وتمايزه. وما تختلف فيه النصوص هو أهم مما تشترك به. لأن ما يختلف فيه النص عن سواه هو الذي يمنحه هويته ويخلع عليه اسمه وصفته. بكلام أصرح إن تصنيف نص أو أثر من الآثار الفكرية أو الأدبية أو الفنية تحت كلي من الكليات هو إهدار لكينونته، لأن كينونة الشيء هي فرادته التي لا تتكرر. إنها حَدَثيته التي لا تعود، أو حداثته التي بها يفرض نفسه ويولد حقيقته. نعم نحن لا نعلم إلا بالكلي والضروري القابل للتعميم والنقل. ولكننا لا نفكر إلا بما يحدث ويتفرد ويشكل ذروة من ذرى الحقيقة. فالنص الكنطي، مثلاً، لا تكمن أهميته في ما يمكن أن يجمع بينه وبين النصوص السابقة له أو المعاصرة أو اللاحقة. وإنما تكمن في أحديته التي لا يشاركه فيها نص سواه، أعني في كونه تجربة فريدة لا يمكن تعميمها، في كونه أثراً فذاً نعجز عن تكراره ولا نملك إزاءه سوى أن نقرأه ونتأوله أو أن نقوم بتفكيكه وإعادة بنائه أو اختراقه وتجاوزه. وهذا شأن كل نص هام، إنه يشكل ذروة في بابه، وكل محاولة لإدراجه في خانة واحدة مع سواه هو محو لفرادته وجهل بالإنجاز الذي ينطوي عليه.

من هنا لم أعد أولع بتلك التصنيفات الخادعة المضلّلة التي يخترعها مؤرخو الفكر وفلاسفة التاريخ لتقسيم العقول والثقافات والتراثات. فالبحث عن عقل عربي أو إسلامي أو غربي يصدر في رأيي عن هاجس إيديولوجي أكثر مما يصدر عن هم معرفي. وأنا إذ أقرأ ابن خلدون أو الغزالي أو ابن رشد فليس لكي أعرف كيف يشتغل العقل الإسلامي، وإنما لكي أعرف الكائن وأستقصي الحادث. فلا هواجس تراثية عندي. المهم أن أتمكن من صياغة قراءاتي للنصوص صياغة مفهومية وأن أكتب تجربتي النقدية بلغة عربية ذوقية.

11 ـ المشاريع المستحيلة

عندما يستعرض حسن حنفي في كتابه: «مقدمة في علم الاستغراب» أصحاب

المشاريع الفكرية لدى المثقفين العرب والمسلمين، فإنه لا يذكر من بينهم محمد أركون، مع أن هذا الأخير هو صاحب «مشروع عام» ضخم وواسع يرمي إلى «إعادة كتابة جديدة لكل تاريخ الفكر الإسلامي والفكر العربي» (إسلام، ص 174)، شأنه بذلك شأن نظرائه وأنداده من المفكرين العرب أصحاب المشاريع العريضة والبرامج الشاملة لتحديث الثقافة وتجديد الفكر ونقد العقل...

ومشروع أركون يمتاز على المشاريع الأخرى بكونه مشروعاً جذرياً يطال بالنقد والتفكيك الأصول والفروع، المرحلة التأسيسية والمراحل التي تلتها، الخطابات القديمة والخطاب المعاصر. وهو مشروع ينفتح على الثقافة الشعبية وعلى التراث الشفهي، كما ينفتح على التراثات السابقة على التراث الإسلامي سواء لدى عرب الجاهلية أو لدى الشعوب التي جرى تعريبها أو أسلمتها، كالتراث البربري الذي ينتمي إليه أركون ولا ينسى تذكيرنا بما مارسته الحضارات المختلفة من رومانية وعربية وغربية حديثة على هذا التراث من عمليات الحذف والاستبعاد.

هكذا فإن أركون يحاول الدخول إلى مناطق يستبعدها المثقفون العرب والمسلمون من دائرة البحث والنقد، بسبب عنصريتهم القومية أو مركزيتهم الإسلامية أو نرجسيتهم الثقافية. وهي منازع تجعل الواحد منهم يعتقد أن الثقافة العربية محت ما سواها من الثقافات وأن الإسلام اجتث ما قبله من العقائد والتراثات والولاءات.

إن أركون هو الأجرأ على هذا الصعيد. فهو يحاول نبش المراحل السابقة على التعريب والأسلمة لإعادة الإعتبار إلى الثقافات المحلية التي سعى التراث الإسلامي إلى حذفها تحت راية المقدَّس وباسم الدين الحق أو الإسلام الصحيح، أو التي يسعى المثقفون العرب المحدثون حذفها باسم العروبة والقومية. بذلك يفضح أركون ما ينطوي عليه التأسيس الإسلامي من عمليات الحذف والتهميش أو القهر والكبت والنسيان.. وهذا ينطبق على مشاريع التأسيس على اختلاف منطلقاتها وتوجهاتها، أعني على مشاريع التحديث وبرامج التغيير والدعوات إلى التنوير والتحرير. كلها برامج ودعوات تزعم فتح صفحات جديدة ناصعة ومشرقة باسم الحقيقة والحرية والعدالة والعقلانية، فيما هي تقوم على الحجب والاقصاء وتنتج التفاوت واللاتكافؤ وتمارس الاستبداد والعنصرية وتضرب في الطوبى واللامعقول...

وأنا أريد الدخول على المشروع الأركوني من المدخل نفسه، أعني من نقده لمشاريع التأسيس، لكي أسأله عن مصداقية مشروعه العريض الرامي إلى النقد الجذري والتغيير الشامل والتحرير الكلي.

إني أسأل حقاً: هل بإمكان فرد أن يقوم بمسح شامل للثقافة العربية الإسلامية؟ هل بإمكان كاتب واحد كانت أن يقوم بمفرده بإعادة كتابة تاريخ الإسلام عبر حلقاته الطويلة؟ بتساؤل أصرح: هل بوسع أركون أن يُدخِل الإسلام وأهله في إطار الحداثة العقلية على ما يصف مشروعه؟ (مواقف 59/ 60، ص 23).

في الواقع نحن إزاء مطمح يشترك فيه أركون مع المثقفين العرب الداعين إلى إحداث تغيير جذري في المجتمعات العربية يطال كل شيء، الأفكار والعقليات، المؤسسات والتشريعات، الحقوق والممارسات... إنه مطمح يتغذى من الوهم الذي يزيّن للمثقف أن بإمكانه القبض على الحقيقة والتحكم بمسار التاريخ لاحداث الانعطافات الجذرية المطلوبة. أقول إنه وهم. أولاً لأن المثقف يُنيط بنفسه دوراً هو من اختصاص أمة بكاملها. ثانياً لأنه لا توجد في الحقيقة تغييرات جذرية وانعطافات حاسمة إلا في أذهان المثقفين الطوباويين.

ولنعد إلى التجارب التي يفككها أركون، فالفكر الإسلامي يدعي أن الإسلام قطع مع ما قبله أي جبّ عقائد الجاهلية بوضع أصول وأحكام جديدة. ولكننا نعرف وكما بيّن لنا أركون نفسه أن التراث الإسلامي لا ينقطع كل الانقطاع عما قبله. بالعكس إنه قام بعملية حذف واستبعاد للأطوار السابقة له. وهذا شأن كل المشاريع ذات الطابع الشمولي والجذري. فهي تبدو انقطاعاً كلياً بقدر ما تمارس من حجب لما سبقها. إنها تدعي تأسيساً جديداً بتهميش القديم أو طمسه ومحوه. إذن هي تقوم بتزوير الحقائق وحجب الوقائع. ولذلك ثمنه بالطبع، فالحقائق تنتقم والوقائع تغضب كما يقولون.

إن الشواهد كثيرة، ويمكن لنا أن نستمد من التاريخ الإسلامي أبلغ الأمثلة. ففي الإسلام أعيد إنتاج الولاءات القديمة وعادت العصبيات المقموعة إلى الإشتغال في الإطار الجديد على نحو أوسع وأعنف، بحيث يمكن القول أنه جرى الإنتقام من النبوة ما إن انتهى عهدها. وفي المجتمع الغربي مثالات بليغة أيضاً. فقد شهدنا عودة المقدس وانفجار اللامعقول وتشظي اللغة وعودة المقدس وبروز العنصرية بقدر ما ساد خطاب العقلانية والليبرالية والديمقراطية... وأبسط ما يمكن قوله بالنسبة إلينا، نحن العرب، أن مشروع الحداثة الغربي تأسس بطمس أحد مكوّناته وروافده، أعني الرافد العربي الإسلامي....

ولهذا ليست المسألة عندي مسألة تغيير جذري أو شامل بقدر ما هي مسألة إعادة بناء تنصهر فيها المعطيات القديمة بطريقة جديدة. لسنا إزاء نظام خطي تصاعدي تقدمي. بل نحن إزاء أنظمة تفاضلية أو تشكيلات تاريخية أو تراكيب جيولوجية.

والقديم يستعاد دوماً في التشكيلات الجديدة. بحيث يمكن القول إن القديم هو شرط إمكان الجديد. وهذا ينطبق على الظاهرة النبوية نفسها. فالكهانة هي شرط إمكان الوحي، كما بيّن نصر حامد أبو زيد في كتابه «مفهوم النص». والإعجاز اللغوي البياني هو ذروة الفصاحة الجاهلية. من هنا أذهب إلى أن القرآن هو انقطاع عن الجاهلية بقدر ما هو استمرار لها. إنه ينقطع عن بعض التصورات العقائدية ويلغي بعض الأحكام التشريعية. ولكنه استمرار للجاهلية من الناحية البيانية والجمالية. فما جعل المعجزة معجزة هو جاهليتها المنسية أو المطموسة. هكذا يخفي الخطاب ذاته. وهذه لعبته. طبعاً نحن إزاء نص فريد مدهش خارق شكل حدثاً ضخماً ولّد مفاعيله وترك أصداءه وما زال يترك. وهذا شأن كل النصوص الهامة وإن تفاوتت تأثيراتها. لكل نص ميزته وخصوصيته. لكل نص فرادته التي تجعل من المستحيل تكراره أو نسخه. وهذا هو معنى الإعجاز. إنه العجز عن تكرار النصوص وتقليدها سواء تعلق الأمر بنص نبوي أو شعري أو فلسفي. وحده النص العلمي المحض المكتوب بلغة المعادلات والدالات يقبل التعميم والتكرار. أما النصوص الأدبية بالمعنى الأعم للكلمة فهي تُستعاد وتُقرأ بقدر ما تتيح قراءات تختلف عنها أو تخرج عليها.

أياً يكن الأمر فأنا لا أوثر استخدام كلمة «قطيعة» في قراءة العلاقة بين النصوص. إنني أقف في صف دريدا لأقول: المسألة تتعلق بنوع من الترميم أو التطعيم أو الزحزحة أو النسخ أو القلب... طبعاً هناك تغييرات لا تنفك تحدث، ولكنها تطال فقط وجهاً أو مستوى أو صعيداً أو قطاعاً أو بُعداً من الأبعاد، أما الانقطاعات الجذرية فهي وهم وخداع. وكل تغيير جذري مزعوم له هوامشه ورواسبه أو ضحاياه. وكل تغيير شامل له هيمنته وتسلطه وقهره. من هنا لا مشروعية عندي للحديث عن المشاريع الضخمة والاستراتيجيات الشاملة أكانت سياسية أم معرفية.

12 ـ وهم الحقيقة الساطعة

الخطاب ليس بياناً بالحقيقة بقدر ما هو ساحة للتباين كما يبيّن نقد الخطاب. والخطاب الأركوني يشهد بذاته على مصداقية هذا النقد. فهو حيّز للتباين والتعارض. إنه ليس خطاباً محكماً، بل هو مَقُول تخترقه الإشكالات وكلام لا يخلو من المفارقات. ومن أبرز هذه المفارقات أن أركون يعتبر مشروعه الفكري «استراتيجية معرفية للفتح والتحرير»، يقصد «فتح العقليات المغلقة وتحريرها» (الفكر الإسلامي، ص 20).

ووجه المفارقة أنه لا استراتيجية إلا ولها مرماها السلطوي. ولا تشذ الاستراتيجية المعرفية عن ذلك. فهي تُحرِّر أو بالأحرى تَعِد بالتحرير من وجه، لكي تقبض على الأمور

من وجه آخر. وعلى كل حال مما له دلالته أن أركون يستخدم مفهوم «القبض» لوصف عمله الفكري. فهو يقول لنا بأن محاولاته ترمي إلى «القبض على الصيغة النموذجية» التي قدمها الإسلام للعالم والتي مارست دورها طيلة أربعة عشر قرناً بصفتها «نموذجاً أعلى للعمل التاريخي في مجتمعات عديدة» (إسلام، ص 189). ولا ريب أننا هنا إزاء مفهوم تقليدي للحقيقة، لأن مفهوم «القبض» يعني أن الحقيقة توجد كمعطى جاهز مكوّن سلفاً، أي بصورة منفصلة عن إجراءاتها ونظام إنتاجها. يكتب أركون بخصوص مشروعه الرامي إلى إعادة كتابة تاريخ الإسلام: «عندئذ تنكشف الصورة على حقيقتها وبكل وجوهها وأبعادها.. عندئذ تبدو الحقيقة التاريخية بكليتها وعلى حقيقتها. تبدو واضحة ساطعة كالشمس في عزّ النهار. ويبتدىء زمن التحرير الكبير» (إسلام، ص 175).

إذن يتعلق الأمر هنا بوجود حقيقة كلية حقيقية ينبغي اكتشافها والقبض عليها. هذا هو معنى الحقيقة بكليتها وعلى حقيقتها، بكل وجوهها وأبعادها، إذا أردنا أن نعرف مآل ما نقول. ومفهوم الحقيقة الكلية ينتمي إلى الرؤية الميتافيزيكية الكلاسيكية التي لا يتوقف أركون عن نقدها بنفسه أو على لسان مترجمه. إنه زعم لاهوتي لا يصمد أمام النقد. وأعني بالنقد نقد الحقيقة الذي يبيّن أن الحقيقة هي أقل حقيقيةً مما نحسب، أي أقل شمولية وأقل وضوحاً وسطوعاً. هذا هو معنى «الحقيقة التاريخية»: ليست الحقيقة شيئاً نقبض عليه، وإنما هي حدث يُعاد إنتاجه وتداوله في النصوص والمؤسسات، أي لا توجد بذاتها بقدر ما توجد في الروايات والخطابات.

ولهذا لا خطاب يقبض على الحقيقة. بل كل خطاب ينتج معناه ويشكل حقيقته. وهذا شأن الخطاب الأركوني، فهو كسواه من الخطابات التي تزعم كتابة التاريخ أو تجديد كتابته، أعجز من أن يُوقِفنا على الحقيقة الساطعة الواضحة وضوح الشمس. وأنا لا أنقض أركون بذلك. بالعكس إني أولي لخطابه أهميته. ذلك أنه ليس هناك أسهل من نقض الخطاب الذي يدعي صاحبه امتلاك الحقيقة. فأهمية الخطاب في كونه يتكلم على الحقيقة بطريقة إشكالية وعلى نحو لا يُستنفد. أهميته في أنه يتيح لنا أن نقرأه لكي نصوغ حقيقتنا ونستكشف علاقة جديدة بالكائن والحقيقة. هكذا أقرأ خطاب أركون: إني أنطلق منه لكي أتكلم على الحقيقة بكلام مختلف.

13 ـ أسطورة التحرير الكبير

مرة أخرى أقول إن الخطاب الأركوني يقع أسير إشكالاته. فأركون لا يتوقف عن نقد أصحاب العقائد النضالية والإدلوجات الكفاحية التحريرية. ومع ذلك فهو يتعامل

مع مشروعه الفكري كأداة نضالية تحريرية. إنه يعِدنا بأن زمن «التحرير الكبير» يبدأ عندما يُنفذ برنامجه المقترح لإعادة كتابة تاريخ الإسلام. بل هو يدّعي أن مشروعه وحده القادر على إدخال المجتمعات الإسلامية في فضاء الحداثة والعصر.

لا شك أننا هنا إزاء مزعم أسطوري سحري هو الذي يُجيز لفرد التصريح بأنه يملك مشروعاً لتحديث عالم متعدد كالعالم الإسلامي أو تراث ضخم كالتراث العربي. إنه وهم من الأوهام التي يتغذى منها طموح المثقفين الذين يعتقدون بأن الأفكار تسيّر العالم وبأنهم قادرون على قود البشر نحو دروب الحرية والسعادة.

والمثقفون يفوقون البشر العاديين في هذا الخصوص. صحيح أن الإنسان العادي الذي لا ينتمي إلى فئة المثقفين أولاً يُعد في طبقة المتعلمين يصدر في فكره وسلوكه عن تصورات غَيْبية ماورائية ويتعامل مع كثير من الظواهر بطريقة أسطورية سحرية. ولكن المثقفين لهم بدورهم أوهامهم الماورائية وتعاملاتهم السحرية مع الأشياء والأحداث والأفكار. إنهم أسيرو أوهام كثيرة: وهم القطيعة الجذرية، وهم المراجعة الشاملة، وهم التحرير الكبير، وهم القبض على الحقيقة الساطعة، فضلاً عن أوهام التأسيس والإفتتاح والنهاية، وسواها من المفاهيم الشغالة في خطاب الحداثة.

لقد اعتاد المثقف الحداثي على إطلاق أقوال وشعارات مشبعة بلغة المجاز. مثالات ذلك: ديكارت افتتح الحداثة العقلية، كنط أسس فضاء العلمانية، نيتشه دمّر الصروح الفلسفية الماورائية، ناهيك بحديث النهايات، نهاية السياسة ونهاية التاريخ... وكلها أدوات مفهومية توظف تصورات واستعارات تراكمت وتكثفت حتى غدت عادات فكرية متأصلة وبداهات راسخة لا يطالها النقد والفحص. هذه الأدوات تشتغل بشكل مضاعف في خطاب المثقف العربي الذي يرى إلى نفسه بصفته حارس الحقيقة أو عقل الأمة أو محرر المجتمع من قيوده وأغلاله.

وفي رأيي إنّ أركون يقع في المطب. إنه يبني أوهاماً كبيرة على مشروعه الثقافي التحديثي، شأنه بذلك شأن أصحاب المشاريع الشاملة من المثقفين العرب أو المسلمين. وكل واحد منهم يرى أن مشروعه هو الأكثر شمولية وجذرية والأكثر قابلية للتحقيق. كل واحد يتصور أنه القابض على الحقيقة التي بها يخرج المسلمون من عقلية القرون الوسطى إلى عقلانية الحداثة. كل واحد يعتقد أن مشروعه يؤُول، في حال الأخذ به، إلى تبديل الحياة العربية بكل وجوهها. وكلها أوهام زرعتها في العقول الحداثة والانوار وعقيدة التقدم فضلاً عن عقيدة الكفاح والتحرير لدى المثقفين والدعاة الذين ينتمون إلى خارج المساحة الثقافية الغربية. إنها برامج ومشاريع لم تعد تصمد أمام النقد، فضلاً عن

أن التجارب تشهد ضدها. فالنقد الحفري التفكيكي يكشف ما تنطوي عليه مقولات التغيير الجذري والانقطاع الحاسم والتحرير الشامل من الزيف والبطلان. إنه يفضح أساطير الحداثة وأوهامها.

ينبغي أن نكون أكثر وقائعية وإجرائية في مفاهيمنا للحقيقة والحرية والحداثة، أي أقل طوباوية وأقل قطعاً وحسماً. من هنا ضرورة نقد مقولات الحداثة، وكما تُوظف بشكل خاص في الخطاب العربي لدى دعاة التغيير الشامل والجذري للفكر والثقافة والمجتمع. فالتجارب المختلفة والمتعاقبة تشهد على أننا، ومنذ عصر النهضة، قد عدنا إلى الوراء على غير صعيد.

بالطبع لا أريد أن أحكم بالاعدام على ما أُنجز حتى الآن. لا ريب بأن هناك تغيرات كثيرة وهائلة. وإنما أحاول قراءة نقدية للمشاريع الفاشلة والأحلام المحبطة. والنقد لا يجعلني أفاضل بين مشروع وآخر. بل يجعلني أكثر تواضعاً، بحيث أتخلى عن تلك المشاريع العريضة التي هي مستحيلة بقدر ما هي خادعة. وينبغي للنقد أن يطال كل الأدوات المفهومية التي نوظفها في بناء مشاريعنا التحديثية، بما في ذلك مفهوم الحداثة ذاته. لقد أصبحت «الحداثة» ملهاة بقدر ما بتنا نستخدم هذه المفردة بطريقة سحرية. فلم يعد يكفي التلفظ بالحداثة أو الانتساب اليها لكي يكتسب الخطابُ مشروعيته والقائلُ حداثته.

وفي رأيي أن مشكلتنا لم تعد مع الحداثة. مشكلتنا أن نمارس خصوصيتنا على نحو عالمي لكي نحضر في هذا العالم الحضور القوي الفاعل. مشكلتنا أن نصنع حداثتنا وأن نفرض وجودنا. واليابان تقدّم مثالاً يمكن قراءته. فهي لم تصنع لها حداثة فكرية وفلسفية انطلاقاً من حداثة الغرب وفتوحاته الفلسفية. ومع ذلك فهي صنعت حداثتها كمجتمع منتج فاعل خلاق وباتت تتصدر العالم في بعض مجالات الانتاج والابتكار. كذلك ليست مشكلتنا في «تحرير الإسلام» من التوظيف الايديولوجي الذي يتعرض له، على ما يصور المشكلة أركون وعلى نحو يذكر بالصادق النيهوم (قراءة، ص 229). فالإسلام بوصفه ديناً هو إيديولوجياً بامتياز. ولعل المطلوب هو العكس، أعني تحرير المسلمين من أسر إسلاماتهم وعقلياتهم الدينية التيولوجية، أقصد تحريرهم من النماذج والقوالب والأطر التي تعطل الفكر وتقمع إرادة المعرفة وتقتل القدرة على الخلق والابتكار. من هنا فإن دعوة أركون لتحرير الدين الإسلامي من الايديولوجيا، مقولة تقوض نفسها بنفسها. إنها عبارة تشهد بذاتها على إيديولوجيتها.

14 ـ المبشّر والمفكر

لا يتصرف أركون دوماً بوصفه مفكراً هدفه البحث والاستقصاء. بل هو ينخرط أصلاً في موقف إيديولوجي ذي هاجس تبشيري، كدعوته إلى تحرير الإسلام وأهله من الاستخدامات الايديولوجية أو وَعْدِه للمسلمين بأن زمن التحرير الكبير يبدأ عندما يشرعون بإعادة كتابة التاريخ التي يدعو إليها. هكذا هو يتصرف بوصفه منقذاً محرراً مما يحول فكره إلى نوع من إيديولوجيا للخلاص. ولا عجب فالمثقف الحداثي، وأقصد به المثقف العربي بنوع خاص، يتعامل مع ذاته بوصفه صاحب مهمة نبوية رسولية، هي تحرير الأمة من الجهل والفقر والظلم والتخلف... ولكن هذه المهمة بدت دوماً مستحيلة، ولهذا تُرجمت غالباً بصورة معكوسة أو على نحو مدمّر، ما جعل المثقف العربي مصاباً دوماً بالاحباط واليأس.

وإذا كنتُ قرأت مشروع أركون من خلال ثنائية العارض والمنتج، فإنني أقرأه الآن من خلال ثنائية أخرى هي ثنائية المُبشر والمفكر. والحق أن أركون يبدو لي مبشراً بقدر ما هو مفكر. والمبشر يطغى على المفكر في أحيان كثيرة. ولعل هذا الشيء الذي يفسر ما تتصف تحليلات أركون وكتاباته من التكرار والدوران والانفلاش، فضلاً عن الضعف المنهجي. فأنا إذ أقرأ أركون لا أتبيّن عنده نوعاً من التوسع والتطوير أو التوليف والتركيب. لا أشعر حقاً أن أعماله تنتقل بي من صعيد مفهومي إلى صعيد آخر أو من محور فكري إلى محور سواه أو من مجال معرفي إلى مجال جديد مختلف. لا أشعر حقاً أنه ينتقل بفكري من كشف إلى كشف. بل يُخيّل لي أنه يكرر نفس المعزوفة الفكرية أو نفس الكليشهات المعرفية على طريق الدعاة والمنظّرين، أعني نفس الدعوة إلى التحرر من العقليات والرؤى والمناهج التقليدية للدخول في فضاء العصر والحداثة.

وللتبشير عند أركون وجهان: أولهما الدعوة إلى الأخذ بمنجزات الحداثة وفتوحاتها. والثانية هي الدعوة إلى «نشر الفكر العلمي». في الأقطار العربية والإسلامية. هذه الدعوة المزدوجة تبدو لي مهمة إيديولوجية، أو على الأقل هي تُوظّف توظيفياً إيديولوجياً. وهي ذات الدعوة التي دعا إليها المثقفون في القرن الماضي. ونحن نعلم أن أكبر دعوة لنشر الفكر العلمي هي دعوى الماركسيين الذين حوّلوا العلم بدعواتهم وفي خطاباتهم إلى عقيدة ومحض إيديولوجيا. ولا يشذ الأصوليون. فهم أيضاً من دعاة الأخذ بالعلم والاعتماد عليه، لأنهم لا يرون تناقضاً بين الدين والعلم. وهم على حق في ذلك. فالإسلام تحول على يد الفقهاء إلى أنساق علمية وخطابات استدلالية. ولكن العلم لا يفكر بحسب ما يؤثر عن هيدغر. ويجد هذا القول مصداقيته في كون أغلب المنخرطين في الحركات الإسلامية الأصولية هم خريجو الأقسام والفروع العلمية من المعاهد

والجامعات.

أياً يكن، إن الدعوة إلى نشر الفكر العلمي هي مهمة إيديولوجية وظيفتها قولبة العقول ونمذجة التصرفات وسلب الإرادات. أما النشاط الفكري وأعني به النشاط الفلسفي بنوع خاص، فهو فاعلية نقدية هدفها أن يصنع المرء نفسه كذات قادرة على التفكير بحرية، وذلك بوضع كل العقائد والدعوات والادلوجات على محك التساؤل والفحص.

من هنا أرى أن خطاب أركون يخترقه التعارض: هناك من جهة نزعة إيديولوجية هدفها التبشير والتحريض للتأثير على المثقفين وتعبئة جيش من الاختصاصيين يعملون في ورشة أركون المعرفية وينخرطون في استراتيجيته التحريرية. مقابل هذه النزعة هناك المفكر الناقد المنقب الذي يفتح الاضبارات ويخرق الممنوعات ويحفر في طبقات الخطابات. والفكر النقدي هو ضد التعليم والتبشير، وإن كان لا يستقيم من دونهما. إن النقد هو نقد التعليم أساساً. لأن التعليم يحتاج إلى من يقول: أنا أقلد، لا إلى من يقول أنا أفكر. من هنا وُقوفي موقفاً نقدياً من الجانب الايديولوجي التبشيري والخلاصي الأُخروي، في مشروع أركون الفكري.

قد يُقال إن مآل الفكر أن ينتشر ويُعْلم أو يُعَلّم. وأُجيب على ذلك بأننا هنا إزاء إشكال فكري لا فكاك منه على ما يبدو: فالمفكر يفكر بخلاف أو ضد أناس ليعلّم آخرين، ويسعى إلى التحرر من نصوص ليفرض نصه ويتسلط بمعرفته. قد يُقال من جهة ثانية إن مشروع أركون لم يكتمل ولم ينتشر بَعْدُ حتى يصبح مادة للنقد والدرس. أُجيب على ذلك بأن الدرس الذي استخلصه من النقد الأركوني للتراث العربي وللعقل الإسلامي، هو أن المشاريع الثقافية والعقائدية تتأسس في النهاية على المنع والكبت والحجب وتمارس آلياتها في التهميش والنبذ والاستبعاد. من هنا فأنا أنتقد مشروع أركون بقدر ما أفيد منه وأفكر بخلافه أو ضده بقدر ما أفكر فيما لم يفكر فيه انطلاقاً مما فكر به. قد يُعترض أخيراً على نقدي من الأساس، بالتشكيك بجدوى قراءتي لأركون ومصداقيتها. أترك الجواب مفتوحاً. أولاً لأنني لا أدعي أنني قرأت كل ما كتبه أركون. ثانياً، لأن النقد هو أعجز من أن ينقض نصاً أو يُثبته. ثالثاً، لأن النص هو دوماً أكثر مما يقوله. وأخيراً لأن الحكم هو في النهاية للقراء والنقاد. وقراءتي تملك مصداقيتها بقدر ما يفرض نصي حقيقته ويكون له أثره وسلطته ومتعته.

15 ـ أركون وهاشم صالح

أُنهي كلامي كما بدأت معترفاً بما يستحق عليّ من دين المعنى. والفضل هذه المرة

للدكتور هاشم صالح الذي لا يمكن القفز عنه عند الحديث عن أركون ومشروعه الفكري. فالرجلان متضامنان متعاونان في العمل على «إحياء الاجتهاد في الفكر الإسلامي المعاصر». وإذا كان أركون هو صاحب المشروع، فإن لهاشم صالح الفضل الكبير في تعريبه والتعريف به. وقد حقّق معرّب أركون إنجازاً على هذا الصعيد. وسأكرر نفسي إذا قلت بأن صالح نجح بامتياز في تطويع العربية وجعلها تتسع للأحدث من الأدوات الفكرية والأجهزة المفهومية، مسهماً بذلك في إثراء اللغة وتحديث الفكر معاً.

وأنا أعترف بأنني أفدت فائدة جُلّى من ترجمات هاشم صالح الممتازة ومن شروح المهمة على النص الأركوني. كما أنني أفيد على صعيد آخر من مباحثه ومقالاته. فهو صالح ليس مجرد ناقل أو شارح، وإنما هو كاتب وباحث له دراساته المنثورة هنا وهنالك.

وإذا كنت قد انتقدته بقسوة أحياناً، فإنطلاقاً من الهمّ الأصلي الذي أشاطره فيه، وهو التدرب على ممارسة فكر عقلاني نقدي متحرر من المسبقات والتحكمات، من أية جهة أتت. وهذا النقد لا يقلّل من أهمية ما يكتبه. فهو على الأقل يعرض المعارف الحديثة بشكل جيد. وليس هذا بالأمر اليسير. فالتفكير هو في وجه من وجوهه نظام جديد لعرض الأفكار.

ولكن هاشم صالح يأخذه الحماس إلى التجديد وتستبد به أحلام التحديث، شأنه بذلك شأن أركون، فيقع في الغُلو والشطح ويتوهم أن تحديث العالم الإسلامي يتوقف على ما يتخيله المثقفون من البرامج والمشاريع. وبالاجمال يبدو لي أن معرب أركون وشارحه يتصرف كداعية. ولهذا فإن الخطاب يتحول عنده إلى ضرب من التبشير العقائدي بالحداثة. ولكن الدعوات تتم في النهاية على حساب الفكر. لأن مآل الدعوة هو تشكيل استراتيجية معرفية ترمي إلى برمجة العقول وتطويع الأجساد.

وفي رأيي إن هاشم صالح يتحرر من قيوده، أعني يمارس فكره بصورة حية فاعلية، إذا تحرر من هواجسه التحديثية وهمومه التراثية. فالهمّ الأصلي هو معرفة الكائن الحادث. إنه محاولة استخراج المعرفة الحية من المعرفة الميتة. فالمعرفة لا تحررنا من ذواتنا، إذ التحرر من الذات وهم ذاتي. الأحرى القول، وكما يعرف صالح، إن المعرفة هي ثمرة الاشتغال على ذواتنا وتراثاتنا بغية تحويلها وتشكيل هوية مغايرة فاعلة خلاقة. بذلك نصنع حداثتنا ونفرض وجودنا. أقول نصنع حداثتنا، لأن الحداثة ليست «إطاراً» جاهزاً ندخل فيه أو يُعْمَل على إدخالنا فيه كما يظن أركون. إنها بالعكس عالم نسهم

في خلقه وتشكيله. فلنغير إذن طريقة تفكيرنا، لأننا لن نصبح من أهل الحداثة مادمنا نفهم الحداثة بطريقة مقلوبة.

أخلص إلى القول بأن المفكر العربي يخرج من عنق الزجاجة، أي يفكر بطريقة مجدية فاعلة، عندما يتناسى أنه مفكر عربي، ويتعامل مع نفسه كمفكر وحسب. مفكر همّه الأول أن يفهم ويعرف، أن يستقصي ويستكشف. أقول مرة أخرى إن هذا الأمر يتحقق بالاشتغال على الذات والفكر، تصفيةً واختزالاً، أو تفكيكاً وتحويلاً، بغية اختراق الركام العقائدي والايديولوجي والتحرر من المنازع الانثروبولوجية والهواجس التراثية. بذلك يستعيد المفكر ذو النَسَب العربي كينونته، فينفتح على العالم ويعترف بالحقائق ويقرأ تجربته بوصفها علاقة بالوجود والحقيقة. عندها يقرأ الأشياء بعين جديدة بعد أن كان يقرأها بعين تقليدية، ويفكر بما كان يمتنع على التفكير، أي يفكر بالأمور القديمة إياها بطريقة جديدة خارقة مدهشة.

ملاحظة: أرقام الصفحات تُحيل إلى مؤلفات أركون. وقد اختصرت عناوين المؤلفات التي رجعت إليها على النحو الآتي: «قراءة» بدلاً من: الفكر الإسلامي، قراءة علمية. «إسلام» بدلاً من: الإسلام الأخلاق والسياسة. «تاريخية» بدلاً من: تاريخية الفكر الإسلامي.